

## La literatura brasileña desde una perspectiva poscolonial – un relato

Por Silviano Santiago

Comparada con las grandes, nuestra literatura es pobre y débil. Pero es ella, y no otra, la que nos expresa. Si no se la ama, no rebelará su mensaje; y si no la amamos, nadie lo hará por nosotros. Si no leemos las obras que la componen, nadie las arrebatará del olvido, del desprecio o de la incompreensión.

Antonio Candido, *Formação da literatura brasileira*

### I.

Los dos volúmenes de *Formação da literatura brasileira*, importante obra historiográfica de Antonio Candido, eran el principal compañero de trabajo a disposición de todo joven que, a finales de la década del 50 y durante las siguientes, comenzara sus estudios universitarios sobre historia de la literatura nacional.

Más de medio siglo después, resulta indispensable invocar el don del libro para el estudiante, y el apego del alumno al libro y a su autor. Una palabra, o mejor, un concepto lo fascinaba, y ataba a los tres de modo definitivo – *formación*. El metódico saber literario que el alumno recibe en la Facultad de Letras es parte capital en su abarcadora formación universitaria y se confunde – en la teoría y en la práctica de la lectura, en casa o en el salón de clase – con el saber que el investigador paulista le entrega – le *dona* – en la forma de ese libro donde analiza e interpreta nuestra iniciación literaria. A través de la escritura de *Formação da literatura brasileira* y de su lectura, investigador, alumno y la propia literatura escrita por brasileños desde mediados del siglo XVIII pasan a significar el ser y el estar en vías de llegada a la plenitud de sus respectivas y variadas vidas.<sup>1</sup> Tanto esas figuras humanas

---

<sup>1</sup> Llamo la atención para el hecho de que las metáforas de carácter orgánico, autorizadas por el concepto de *formación*, serán el “abc” de la primera parte de mi relato. En la segunda parte, ellas se vuelven del orden mecánico: aprehenden lo que se fragmenta por desastre. Visión orgánica y visión mecánica son analizadas por René

como las Letras que ellos abrazaban estaban todavía verdes, y por ello todos trabajaban al compás en favor de las respectivas formaciones.

A mediados del siglo 20, el aprendizaje escolar del estudiante se ve espejado en el trabajo de investigación original del profesor universitario que, por su parte, se ve espejado en el propio objeto de estudio – la literatura brasileña en su proceso de afirmación como necesariamente adjetiva<sup>2</sup> en el interior de un conjunto mucho más vasto y fascinante. La mente estudiantil del alumno se confunde con la mente doctora del maestro, que se confunde con la cara juvenil de la literatura nacional, soberana hace apenas dos siglos. Unidos, los tres viven su lento, sufrido y gradual proceso de formación. Viven el lento, sufrido y gradual proceso de *interiorización* de un saber que les es exterior, aunque los tres y cada uno sepan que sin la aprehensión histórica y crítica de aquel saber extraño, de aquel saber intruso, no conseguirían elaborar el fundamento indispensable para la grandeza plena de sus respectivas personalidades.

Como si hubieran sido tallados en la cabeza de un alfiler, ese alumno, aquel libro y su autor pueden hoy ser vistos de manera *emblemática* como corresponsables por la producción intelectual del siglo 20 brasileño, inaugurada en el año 1900 con las memorias de Joaquim Nabuco, *Minha formação*. En ese título, el vocablo *formación* – ahora definitivamente un concepto – también había ganado derecho de ciudadanía en lengua portuguesa y acarreaba el significado de su importancia en el proceso de maduración personal y cultural del individuo y del ciudadano brasileño en el pasaje del siglo 19 al 20. En nuestra sociedad, al contrario de las sociedades europeas y de la sociedad

---

Wellek en la *Historia crítica moderna* (al final de cada volumen, consultar el índice analítico).

<sup>2</sup> “Nuestra literatura es la rama secundaria de la portuguesa, a su vez arbusto de segundo orden en el jardín de las Musas... Los que se nutren apenas de ellas son reconocibles a primera vista, aún cuando eruditos e inteligentes, por el gusto provinciano y la falta del sentido de las proporciones. Estamos condenados, entonces, a depender de la experiencia de otras letras, lo que puede llevar al desinterés, y hasta al menoscabo, de las nuestras [...] por eso [este libro], aunque fiel al espíritu crítico, se inflama de cariño y aprecio por ellas [letras brasileñas], buscando despertar el deseo de penetrar en las obras como en algo *vivo*, indispensable para *formar* [bastardilla mía] nuestra sensibilidad y visión del mundo” (Prefacio a la 1ra edición, *Formação da literatura brasileira*).

norteamericana en su fase posterior al lanzamiento del Sputnik, la buena formación era – entonces, y lo es hasta hoy, infelizmente – una dádiva de la Familia o del Estado a los privilegiados.

En el correr del siglo 20, el concepto de *formación* se vuelve más y más elástico en nuestras tierras. Ya en 1942, el historiador Caio Prado Jr. investigaba la *Formação do Brasil contemporâneo*, mientras que el economista Celso Furtado, pocos años después, la *Formação econômica do Brasil*. Y uno de los posibles discípulos de Antonio Candido, Paulo Eduardo Arantes, de perfil similar al universitario aludido en este relato, informaba a los estudiosos sobre – y lo cito – “la formación de la filosofía uspiana (una experiencia de los años 1960)”.<sup>3</sup> Arantes aprovechó la oportunidad del adjetivo *uspiano*, que califica a filosofía, para lanzar su irónica defensa de la buena formación: “[...] al final de cuentas, un pastiche programado al comienzo de la carrera es mucho mejor que una vida entera de pastiches inconscientes”. Creo que T. S. Eliot se refería a ese fenómeno cuando, en los años veinte, estableció la célebre distinción entre “talento individual” y “tradición”.

No es fácil recuperar en este corto relato el alcance semántico del vocablo *formación* en nuestro siglo 20. Pero, si se recurre al concepto de “episteme” tal como lo define Michel Foucault en la historia de las ideas, se lo puede considerar único y al mismo tiempo elástico por su rentabilidad discursiva. E intenso en la multiplicidad de visiones históricas y de versiones identitarias del brasileño y de la nación brasileña a la que le dio curso. Al elevarse a la condición de paradigma, *formación* funda y estructura en el siglo 20 brasileño, repitámoslo, los múltiples saberes confesionales, artísticos, científicos<sup>4</sup>, que comparten – en desmedro de sus especificidades de género

---

<sup>3</sup> Escribe Paulo Arantes: “En aquel espacio, el departamento [de filosofía] era sobre todo un ‘método’. Y tan arraigado que se levantaba por sobre las preferencias filosóficas de los que lo adoptaban o inclusive de los que hacían restricciones a las elucubraciones un tanto rasas que solían acompañar el enunciado técnico de sus autores franceses” (“O bonde da filosofia”).

<sup>4</sup> La importancia de la combinación de (o de la confusión entre) discursos identitarios fue observada y resaltada por Antonio Candido en *Literatura y sociedad*. Él escribe que el *poderoso imán de la literatura* interfirió en la tendencia sociológica como investigación objetiva de la realidad presente, “dando origen a aquel género mixto de ensayo, construido en la confluencia de la historia con la economía, la filosofía o el arte, que es una forma bien brasileña de investigación y descubrimiento del Brasil

[*genre*] e ideológicas, y a pesar de versar sobre objetos diferenciados – determinadas características generales o formas de nuestro ser y estar en proceso de desarrollo.

En pose del paradigma *formación*, el analista debe menos desatar los discursos acabados y publicados sobre lo brasileño o la sociedad brasileña, sobre la literatura o la economía, de responsabilidad de X o de Y, y más dedicarse al conocimiento de las condiciones materiales y lingüísticas de producción de una franja ejemplar de narrativas afines y complementarias. Dentro del paradigma, el vocablo se presta a inevitables juegos semánticos. En el sentido que le imprime Antonio Candido, el del proceso soberano y moderno de construcción del Brasil literario, “formación” reactiva una red discursiva de carga histórica que arrebató al adolescente interesado por la literatura (nacional) en el periodo de su “formación”, ahora tomada en el sentido que le imprime Joaquim Nabuco, el de la maduración personal y cultural del ciudadano brasileño, aquí o en el extranjero. En este caso, formación se confunde con el concepto anglosajón de “self-fashioning” (automodelado), desarrollado por Stephen Greenblatt al leer las obras de Shakespeare (*Renaissance Self Fashioning*, 1980).

En el interior del paradigma, la idea de formación comporta, pues, varias y diferentes ramas semánticas, aunque guarde su origen germánica: *bildung*.

*Bildung* tiene una indiscutible connotación pedagógica y designa la formación (cualquier ejemplo de formación) como un lento y largo proceso de interiorización del saber. Instrumento pedagógico contemporáneo de la misma fecha que Candido designa para el *comienzo* de la literatura brasileña – la segunda mitad del siglo 18, cuando salen a la luz los poemas de Cláudio Manuel da Costa en la provincia de Minas Gerais. Y por una de esas coincidencias extraordinarias, la fecha del siglo privilegiado – el 18 – coincide con la edad a la que normalmente los estudiantes brasileños realizan la prueba de ingreso para la facultad que eligen.

El siglo y la edad del alumno – en lo que se refiere a las respectivas formaciones – son coincidentes aunque no sean gratuitas. Convergen en el

---

[...]. Y continúa: “No será exagerado afirmar que esta línea de ensayo, - en la que se combinan de forma más, o menos, feliz la imaginación y la observación, la ciencia y el arte, - constituye el trazo más característico y original de nuestro pensamiento”.

siglo 20 en la formación universitaria del joven brasileño. En Europa, el concepto de formación es acuñado por el idealismo alemán y se vuelve una pieza importante en el surgimiento del ideario iluminista. Se confunde con lo que los griegos llamaban de *paideia*, y los latinos de *humanitas*. Los tres traducen la indispensable búsqueda por la excelencia humana para llegar a la madurez, tanto en el plano individual como en el plano comunitario y colectivo.

Debidamente circunscrito por las categorías de estilo de época, y aplicado a la producción literaria descrita por Antonio Candido, *Bildung* pasa a calificar nuestro deseo específicamente literario de independencia y de libertad bajo el yugo del poder colonial de la cultura portuguesa, a referir nuestro deseo de autonomía política y literaria. Nombra el trabajo indispensable de los ciudadanos privilegiados y letrados para que el adjetivo *nacional*, como aposición de literatura – o de la nación y su historia, o de su economía, etc. – pueda afirmarse como auténtico y original, manteniéndose estable y rentable en el conjunto de las naciones modernas de Occidente. *Bildung* marca el momento en que la nación llamada Brasil y sus habitantes – hasta entonces colonia y colonos, respectivamente – desean constituirse como partes soberanas e íntegras del Occidente iluminista. El propio autor afirma que su obra mayor relata “la historia de los brasileños en su deseo de tener una literatura”. También habla sobre el espíritu de Occidente en busca de una nueva morada en esta nuestra parte del mundo.

## II.

Ferrocarriles – y tranvías – descarrilan. Los sistemas de pensamiento y los métodos de lectura también y, además, los paradigmas del saber. A veces, el descarrilamiento viene de la falta de mantenimiento de las condiciones adecuadas de funcionamiento de los rieles o del medio de transporte. No es el caso del paradigma de *formación* tal como lo configuramos rápidamente con la ayuda de Michel Foucault, o con la del sistema literario propuesto por Antonio Candido. Durante nuestro siglo 20, los ejemplos de grandes intelectuales brasileños y extranjeros – algunos ya citados más arriba – son testimonio del buen mantenimiento de los rieles de la formación, ya que sus libros aún son fascinantes y continuarán alimentando los estudios analíticos y las investigaciones históricas de las nuevas generaciones.

A veces, la avería que lleva al descarrilamiento del sistema literario nacional es tan imprevista como una tempestad. Recién terminada la Segunda Guerra Mundial, el Primer mundo atraviesa una fase de gran euforia económica y social y, de repente, se ve cuestionado en sus propias raíces por el drama político de las varias naciones coloniales del continente africano, del que fue ejemplo mayor la Guerra de la Independencia Argelina (1954-1962). Las colonias luchan con todas sus fuerzas contra el poder metropolitano y a favor de su independencia. Buscan su independencia de las potencias colonizadoras europeas, conquistada por los brasileños ya en el siglo 19. Tan violento y permanente fue el descarrilamiento del mundo que los trágicos y en nada anacrónicos versos de Castro Alves parecen resonar aún hoy en la isla de Lampedusa, en el territorio italiano, o en nuestro estado de Acre: “Senhor Deus dos desgraçados! / Dizei-me vós, Senhor Deus! / Se é loucura... se é verdade / Tanto horror perante os céus?!”.<sup>5</sup>

Aparentemente, dice el famoso y chocante proverbio portugués, el culo no tiene nada que ver con los pantalones. África colonial de un lado, y Brasil moderno, vanguardista, del otro. Pero ningún sistema de pensamiento está exento de un descarrilamiento no previsto ni en el calendario ni en la agenda. En otras palabras, sistemas influyentes de pensamiento no son *autoinmunes*, aunque este o aquel paradigma, este o aquel sistema hayan sido apertrechados a favor de la propia inmunidad. Es el caso del sistema literario propuesto por Candido.

Al cortar al medio la historia cultural brasileña con el concepto disciplinario del arte literario en Occidente, el historiador toma la precaución de inyectar en el *corpus* la vacuna a la que dio el nombre de “manifestaciones literarias”.<sup>6</sup> Al aplicar la vacuna al *corpus* de la producción cultural en Brasil, del

---

<sup>5</sup> “¡Señor Dios de los desgraçados!! ¡Decidme, Señor Dios!! “ ¡¿Si es locura... si es verdad/ Tanto horror ante los cielos?!”

<sup>6</sup> Según Candido, las “manifestaciones literarias” se encuentran en Brasil “en grados variables de aislamiento y articulación, en el periodo formativo inicial que va de los orígenes, en el siglo XVI, con los autos y cantos de Anchieta, a las Academias del siglo XVIII”. Dentro de la USP y posteriormente, José Aderaldo Castelo se dedicará al estudio exclusivo de la materia: *Manifestaciones literárias da era colonial, 1500-1808/1936*. Agrego que, en la fase inicial de mi interés por el virus colonial, me valí grandemente, como contrapunto, del volumen firmado por Castelo. Mis alumnos

1500 hasta el presente, Candido inmuniza el sistema competentemente estetizado, resguardándolo de cualquier descarrilamiento por las tierras desérticas o subsaharianas del África colonial. Libera al estudioso de las Letras del potencial semántico del virus colonial lusitano ofrecido por los casi dos siglos y medio de vida en tierras brasileñas.

En este momento de la argumentación, se vuelve imperioso notar que, en 1959, año en que se publica la *Formação da literatura brasileira*, el mozambiqueño Rui Knopfli debuta en poesía con el libro *O país dos outros*. Viviendo en la costa oeste del África colonial, bañada por el océano Índico, el futuro gran poeta se beneficia, sin embargo, del portugués literario mestizo, del portugués atlántico descolonizado que los modernistas Manuel Bandeira (“*Evocação do Recife*”) e Carlos Drummond (“*Consideração do poema*”), entre otros,<sup>7</sup> le ofrecían en los libros de poemas que llegan de navío a la patria colonial. En el país de los otros, para retomar el título del libro, Knopfli se beneficia de la lengua poética poscolonial brasileña a fin de inscribir, en la literatura en lengua portuguesa, el proyecto identitario colonial índico-mozambiqueño.

Por un sesgo combativo y cosmopolita, los versos de los ya canónicos modernistas brasileños desestabilizan la pachorrienta y poco poética identidad nacional de la colonia portuguesa en África y llevan a Knopfli, como observa Luís Sousa Rebelo, “a escribir una poesía sin los exotismos gratos al gusto del lector metropolitano”. Escribe Knopfli: “Traigo en la sangre una amplitud/ de coordenadas geográficas y mar Índico./ Rosas no me dicen nada,/ encajo mejor con la agrura de las micaias [árbol nativo]”. Escribe también el bellissimo, sufrido y valiente poema “Terra de Manuel Bandeira”. Vale la pena buscarlo en alguna biblioteca.

Cuando ingreso como becario del gobierno francés, en 1961, y parto en viaje de estudios a París, el virus colonial lusitano pasa a afectarme en el

---

norteamericanos de los años 1962-64 lo pueden atestiguar. Guardo las fichas de lectura, las dactilografiaba en ese entonces. La propuesta de Haroldo de Campos difiere de la nuestra por dar continuidad a la historia literaria por estilo de época (descarrila el sistema de Candido por el Barroco) y, más grave, por recalcar el análisis del discurso.

<sup>7</sup> Leer los poemas “Terra de Manuel Bandeira” y “*Contrição*”, por ejemplo. Versos de Drummond sirven como epígrafe a los libros *O país dos outros* y *Máquina de areia*.

cotidiano europeo, tomado por los plásticos explosivos (*plastic*) de los argelinos, y resuelvo tratarlo con afecto (al final, es también parte indirecta de mi formación) y críticamente. Vale decir, el afecto evita que yo me inmunice con la vacuna. Con el cuerpo tomado por el virus poscolonial, me pongo febril y deliro. Instruido por los intelectuales y escritores africanos y por la propia Francia, me apasiono por la poesía de Aimé Césaire. Leo las revistas *Temps modernes* y *Présence africaine* y, marinero de primer viaje, me escandalizo con la toma del Teatro Odéon por una tropa de la OAS (Organisation de l'armée secrète) que decreta, el día del estreno de la obra, la prohibición de *Les paravents*, de Jean Genet.<sup>8</sup>

A fines del año escolar 1961-1962, ocurre un segundo descarrilamiento en la formación del joven latinoamericano, ahora en pleno Océano Atlántico. El descarrilamiento me saca de París a los apurones y me lleva a interrumpir – y a no abandonar, por suerte – la redacción de la tesis de doctorado sobre André Gide. Concurso para un puesto de profesor en la Universidad de New Mexico, en los Estados Unidos. Paso de doctorando en literatura francesa moderna en la Sorbonne a profesor de literaturas brasileña y portuguesa en un antiguo territorio indígena norteamericano, cuyo centro ultramoderno es la ciudad de Albuquerque. El virus colonial lusitano es inherente a mi nueva y doble actividad docente e incluso al ambiente Zuni y Pueblo por el que incursiono en la hasta entonces desconocida realidad norteamericana. En el salón de clases y frente a los alumnos, el virus lusitano colonial convive lado a lado con la vacuna brasileña inyectada por Candido en el corpus de nuestra historia cultural.

En 1963, por ejemplo, me ejercito en comparar el canto 9 del poema épico *Os lusíadas* y el famoso poema de mismo título del libro *Claro enigma*, de Carlos Drummond de Andrade, y me atrevo a hablar del peso de la tradición en el movimiento vanguardista brasileño. Escribo, y enseguida publico, un ensayo sobre el topos de la “máquina del mundo” en Camões y en Drummond. En un poema que recibo por correo, intitulado “A/Grade/Cimento”

---

<sup>8</sup> Cuando dirige el teatro des Amandiers, Patrice Chéreau pone en escena por primera vez en territorio francés la obra de Genet. Año: 1983. Tuve la honra y el placer de haber visto el extraordinario espectáculo, que tenía en el elenco principal la brasileña Norma Bengell, compartiendo el escenario con Maria Casarès.



[La/Reja/Cemento], el ya famoso poeta acusa la lectura del ensayo del iniciante. Por el prefijo “a”, rechaza tanto la “reja” de la lectura como el “cemento” que suelda Cammond & Drummões, para retomar el juego de palabras que está en el verso irónico inicial del poema. Este poema está hoy en su *Poesía Completa*.<sup>9</sup>

Siguiendo el impulso de las consecuencias funestas del doble descarrilamiento, divido a partir de ahora este relato en dos partes. La primera de ellas cubre el periodo que va de 1962, año en que viajé de París a Albuquerque, a 1972, año en que inicié el movimiento de regreso al Brasil universitario.

Los primeros diez años<sup>10</sup> están marcados por el abandono gradual del concepto de *literatura* (en el sentido de *belles lettres*) y el deseo de legitimación de la obligatoriamente abarcadora noción de *cultura* (posteriormente, se volverá más sustantiva en la elaboración de la materia *estudios culturales*). Al deconstruir el concepto disciplinar de literatura, afianzado por la periodización en estilos de época y adoptado por las Facultades de Letras, la actitud indisciplinada y corrosiva del joven profesor apelaba a la búsqueda del conocimiento de otra y anterior *formación*, la de los discursos culturales identitarios del Brasil, de los que las *belles lettres* son apenas una parte, ciertamente la parte noble y sublime. Por otro lado, el abordaje sociológico de la producción discursiva escrita en periodos coloniales empezaba a fragmentarse en las naciones africanas y asiáticas recién descolonizadas. Las narrativas de nítido origen europeo tenían que ser contrabalanceadas por los textos de los hablantes nativos, textos autóctonos que desconocían la escritura fonética. La producción cultural de las naciones independientes se magnetizaba con la oralidad, así como lo será el habla de los subalternos

---

<sup>9</sup> Es un poco a la manera de Rui Knopfli que escribo el ensayo “Camões y Drummond: la Máquina del mundo” (*Hispania*, september 1966). En el poema “A/Grade/Cimento”, hoy en el volumen de *Viola de bolso*, Drummond ironiza el des/acierto del abordaje de su bellissimo poema por el virus colonial lusitano.

<sup>10</sup> Geográficamente, los hechos narrados en la primera parte se desarrollan en Estados Unidos y Canadá. Comienzo a dictar literatura brasileña y portuguesa. Posteriormente, en virtud del doctorado en la Sorbonne, en 1968, dicto lengua y literatura francesa. Al transferirme de departamento, en 1969, paso a dedicarme con ahínco a las lecturas de teoría posestructuralista.

latinoamericanos a fines del siglo 20, de que será ejemplo Rigoberta Menchú, indígena guatemalteca.

En mi caso, la etnología – que por entonces era desbravada por el extraordinario trabajo de Claude Lévi-Strauss en *Tristes tropyques* (1955) – conducía a un abordaje multicultural en el análisis del virus colonial, y se imponía como herramienta auxiliar. Gracias a ella podría entender mejor los varios procesos de *alteridad* articulados por la relación cultural entre metrópolis/colonia, o sea, por la superposición de los valores culturales de la etnia europea a los de la etnia indígena. Sin ser un mero silencio, el *otro* brasileño no sería – aunque fuera dado por la tradición eurocéntrica –<sup>11</sup> el *mismo* europeo. A través de esa fórmula simplificada, aunque eficiente en el cuestionamiento del centramiento occidental operado por los efectos positivos y negativos de la colonización, se deconstruía el inevitable esteticismo disciplinar de la formación literaria propuesta por Antonio Candido. La fórmula nos llevaba aún a cuestionar el concepto de *identidad* y a conjurar, enfatizándola, la noción de *diferencia*, de la que Jacques Derrida será el gran teórico a partir de 1967. El *mismo* europeo conformaba, modelaba e instruía al *otro* brasileño, en la mayoría de los casos, de manera cruel y sanguinaria, como demostraban los mejores estudios sobre *aculturación*.<sup>12</sup> Si había Historia

---

<sup>11</sup> Entre los más legítimos teóricos del primer multiculturalismo está el norteamericano William G. Sumner que, en 1906, acuñó y definió el término *etnocentrismo*. En su libro *Folkways*, publicado en 1906, define Sumner: “El etnocentrismo es el término técnico que designa la visión de las cosas según la que nuestro propio grupo es el centro de todas las cosas, siendo todos los demás grupos medidos y evaluados en referencia a ese privilegiado”. Y continúa más adelante: “Cada grupo piensa que sus propios hábitos [*folkways* en el original] son los únicos buenos y, si observa que otros grupos tienen costumbres diferentes, estas les provocan desdén”.

<sup>12</sup> Robert Redfield, Ralph Linton y Melville Herskovits se reúnen en 1936 para recoger datos y redactar un “Memorandum for the Study of Acculturation”, publicado en la revista *American Anthropologist*. De allí retiro la definición: “La aculturación es el conjunto de fenómenos que resultan de un contacto continuo y directo entre grupos de individuos de culturas diferentes y que acarrear transformaciones de los modelos [*patterns*, en el original] culturales iniciales de uno o de los dos grupos”. El viejo concepto de multiculturalismo descansa en la aculturación y en el trabajo que, anacrónicamente y con la ayuda de Jacques Derrida, llamé de *deconstructor* del etnocentrismo. En el Brasil, como se sabe, el giro multiculturalista se vio fortalecido por la ideología de la *cordialidad*.

se la debería escribir a contrapelo de la fe y del imperio (como poetaba Camões), o sea, desde el punto de vista de los vencidos.

En mis notas y en el salón de clases, abandono gradualmente el objeto *libro* y me adentro analíticamente en su fragmentación en *texto*, cuya práctica de lectura me había sido inculcada por una formación dirigida por Damien Saunal, mi primer gran maestro francés. Me refiero a la famosa *explication de texte*, asimilada en aquella época por el *new criticism* anglosajón que, a su vez, me servía de apoyo dada la contigüidad geográfica y el aprendizaje de la lengua inglesa. La explicación del texto sirve para retirar el objeto – cualquier texto del periodo colonial brasileño – de la lectura realizada por los grandes historiadores y eruditos luso-brasileños. Sirve para colocarlo en suspensión (o *bajo sospecha*, uso la expresión policial no sin cierta dosis de ironía), con el fin de *leerlo con el instrumental crítico tomado del casamiento de la literatura con la etnografía levi-straussiana*, por ejemplo. ¿Cómo valerme del aprendizaje teórico y leer los textos – sin prejuzgarlos – que escapan totalmente a los principios estéticos de la calidad literaria determinados por los formalistas rusos? ¡Que los rusos amados y su propuesta de *literaturnost* (literariedad) me perdonen!<sup>13</sup> Antes de ser una disciplina de estudios, la literatura me proveía de una metodología, así como fundamentaba los primeros pasos de lo que sería más tarde definido como *post-colonial theory* (teoría poscolonial) o como *cultural studies* (estudios culturales).

Jugaba y, muñido con las fichas del jugador, hice una apuesta que, con el correr de los años, me parecía rentable. Rebuscaba metáforas en el texto de la época colonial y, a partir de ellas, aprehendía el modo en que cada una servía para montar y finalmente revelar, en la superficie meramente descriptiva del texto, las maniobras eficientes del colonizador, aunque a primera vista mustias y todavía cercadas de misterio, en las primeras narrativas historiográficas que iluminaban el Brasil. Aparentemente inocente, la metáfora acarreaba una carga semántica inexplorada y explosiva y, por eso, requería la decodificación por parte del lector poscolonial brasileño. El lector poscolonial invitaba al texto historiográfico a someterse a un análisis literario y etnográfico,

---

<sup>13</sup> A mediados de los 60, tengo acceso al libro pionero de Victor Erlich, *Russian formalism History – Doctrine*.

al mismo tiempo en que abría su *historicidad* en lo más profundo de la obra de los lusitanos responsables por la expansión de la fe y del imperio. El estudio de cada metáfora mostraba la organización de un padrón (*pattern*) lingüístico ambiguo que estaba en la base de los textos identitarios, escritos por extranjeros y posteriormente por brasileños, que se volverían canónicos con el correr de los siglos. La figura de retórica – la primacía del sentido espiritual de la metáfora sobre el significado concreto del vocablo – era común a la escritura de la cultura y de la literatura, ya que fundaba tanto la tarea de la colonización europea como el futuro ideario nacionalista brasileño, tradicionalmente referido como ufanista.

### III.

Mi primer conejillo de indias en New Mexico – inclusive porque era el primer texto/tópico que constaba del currículo académico montado por mi predecesor en Albuquerque, profesor Heitor Martins – fue la *Carta* de Pero Vaz de Caminha, que leíamos en la edición en portugués arcaico y moderno de *Nuestros clásicos*,<sup>14</sup> evitando con cuidado la eurocéntrica y más poderosa edición de Jaime Cortesão. Intuía que, por el *privilegio* concedido a determinada(s) metáfora(s), el texto de la *Carta* abría una fascinante *descendencia intertextual* en la historia de la cultura y de la literatura brasileña, cuyos tataranietos en la vanguardia brasileña llevan por nombre, –, *Macunaíma* (Mário de Andrade) y *Poesía Pau-Brasil* (Oswald de Andrade).

La primera metáfora privilegiada, dada, además, como “principal” por el propio texto, fue *semen* (en latín), *semilla* (en español), y su decodificación puede realizarse a partir del sintagma de origen bíblico: “Semen est verbum Dei” (La semilla es la palabra de Dios). En el momento que la carta llega a manos del rey, en el momento en que el rey de Portugal la toma como legítimo destinatario, también toma la tierra y los seres humanos descritos en ella por primera vez. La carta crea para la Historia el *acontecimiento* del descubrimiento del Brasil por un país europeo, sella de una vez el devenir portugués y cristiano de una tierra y de sus habitantes, el devenir de una cultura no-occidental, el devenir del futuro Estado Nación llamado Brasil. Los cinco siglos de una

---

<sup>14</sup> Presto aquí homenaje al maestro Rodrigues Lapa que me enseñó, en la UFMG, a leer la poesía galaico-portuguesa y me pasó el indispensable texto de Eugenio Asencio sobre el *topos* “la lengua compañera del Imperio”.

sociedad, su organización social, política y económica están ahí: “In nuce”, como diría Benedetto Croce, en una nuez.

Lingüísticamente hablando, los imperativos de la colonización llevada a cabo por el imperio lusitano se diseminaban por la carta de Caminha a través de la metáfora *semilla* – ya decodificada por su lado espiritual en el *Nuevo Testamento* que, a su vez, también recalca el significado material del vocablo. Se fortalecía, al mismo tiempo, el sentimiento del lector/profesor que oscilaba entre la indispensable catequización del gentío y la fastuosa tierra ubérrima (“donde todo lo sembrado fructificará”, como se lee en la *Carta*).

Paralelamente a la metáfora *semilla*, tomé otra, que servía para caracterizar al indígena, desconocido de los portugueses. Aún en lengua latina, los jesuitas dirán que él era “*tanquam tabula rasa*” (era como tabla rasa). Ya en ese momento, mi buen ayudante era el entonces desconocido libro de Mecenas Dourado, *A conversão do gentio* (1950), hallado en la biblioteca de la Universidad de New Mexico.<sup>15</sup>

El simulacro analítico de la carta de Caminha asocia la metáfora de la semilla a la metáfora de la tabla rasa para ofrecerle al lector el relato colonial en su verdad histórica: la palabra de Dios se imprimía con toda la facilidad en la página en blanco de la mente indígena. Tal como rearmado hermenéuticamente por las metáforas de alto poder colonizador, el modo de pensar, de observar y de escribir de Vaz de Caminha predetermina el encuentro imprevisible entre dos etnias, entre dos pueblos que se desconocían mutuamente. No había posibilidad de conflicto sanginario.<sup>16</sup> Hasta que no se

---

<sup>15</sup> Cf.: “[...] los indios son *tanquam tabula rasa* para imprimirles todo el bien; [...] pocas letras bastarían aquí, porque todo es papel blanco y no hay que hacer otra cosa, sino escribir a gusto las virtudes más necesarias [...]”. Apud Mecenas Dourado, *A conversão do gentio*. Rio de Janeiro, São José, 1958.

<sup>16</sup> En uno de los más polémicos libros sobre el primer siglo colonial, *La société contre l'état*, Pierre Clastres reabre la posibilidad de una Antropología política, aventando la hipótesis de que hayan existido organizaciones sociales que se estructuran sin la violencia inherente al “poder coercitivo”, esto es, sociedades humanas que no conocieron procesos de jerarquización impuestos desde arriba. En la Antropología tradicional, en virtud de la ceguera etnocéntrica, era imposible vislumbrar una sociedad donde la organización social no dependiera del uso de la fuerza y de la violencia como causa de la aglutinación. Es importante constatar que Pierre Clastres va a encontrar, en los primeros documentos descriptivos de la región recién descubierta por los portugueses, los indicios de que el modelo político no-coercitivo

probara lo contrario, la conversión del gentío era tratada como un hecho consumado. Los buenos valores occidentales serían *naturalmente* escritos en la mente virgen y acogedora de los indígenas.

También en ese excepcional año de 1959, Sérgio Buarque de Hollanda publica el espléndido *Visão do paraíso*. A través de su lectura yo ajustaba (como se *ajustan* las agujas de un reloj) mi propuesta: “Como en los primeros días de la Creación, todo aquí era don de Dios, no era obra del arador, del labrador o del moledor”.

De acuerdo con el simulacro analítico que esbozo por entonces, la descendencia colonial de Caminha pasa – intertextualmente, en movimiento de repetición y de diferencia – por el padre Antonio Vieira y el “Sermón de la sexagésima” (1655). Inspiradas por la parábola bíblica del sembrador (Mateus, 13, Marcos, 4) y apoyándose en las piernas de las dos metáforas que caminan de un modo optimista por la escritura de Caminha, las palabras del padre jesuita Antonio Vieira pronunciadas en la Capilla real de Lisboa están marcadas en sus tres cuartas partes por los descarrilamientos ocurridos durante el primer periodo de evangelización del Brasil. El sermón discurre principalmente sobre los diversos obstáculos encontrados por los “sembradores” en la vasta tierra brasileña e invoca como posible causa del fracaso de la semilla metafórica, o sea, del desacierto en la catequesis, las intrigas palacianas tramadas por los padres dominicanos contra los jesuitas.<sup>17</sup>

La descendencia colonial de Caminha pasa también por el romántico José de Alencar y su *Iracema* (1965), donde la metáfora bíblica gana connotación amorosa y sirve para traducir el proceso desigual y conturbado, aunque pacífico, de la posesión de la hembra indígena por el macho portugués. El licor de Jurema, ofrecido a Martin, hace explotar el escándalo de la mezcla

---

existe en las tribus de América del Sur, haciendo posible que compruebe la tesis de que “il ne nous est pas évident que coercion et subordination constituent l’essence du pouvoir politique *partout et toujours*”.

<sup>17</sup> En el *Sermón* de Vieira, el fracaso de la catequesis se explica por un juego de palabras barroco que explicita una agresiva disputa entre órdenes de religiosos: en verdad, los padres dominicanos son los verdaderos responsables por los errores de la evangelización de los trópicos. Los dominicanos permanecen en el *Paço* [palacio real], mientras que los verdaderos catequizadores, los jesuitas, acompañan el propio *paso* en el suelo agreste de la colonia. Era esa, y no otra, la razón por la que los jesuitas parecían tener un menor valor para la Corona portuguesa.

racial sin violencia sexual. El semen de Martín fertiliza el cuerpo virgen de Iracema y de ella nace el mestizo Moacir, cuyo nombre acuñado en tupí-guaraní significa “hijo del sufrimiento”.<sup>18</sup> El político Alencar habría de dejar que el lector entreviera por la brecha de la descendencia la crueldad de la colonización.

En aquel momento de los estudios, la descendencia colonial de la *semilla* iba hasta el pre-vanguardista Lima Barreto y la novela *Triste fim de Policarpo Quaresma* (1915). Si ligásemos la observación de Sérgio Buarque, ya citada, a Jacques Derrida, diremos que Lima Barreto fue el primero a deconstruir la metáfora de la *semilla*. Nada en el Brasil, decía la novela, sería obra de Dios. Todo sería “obra del arador, del labrador o del moedor”. El discurso literario deconstruía la primacía del discurso espiritual sobre el material, primacía estampada en las muchas narrativas que describen el proceso de la colonización lusitana/jesuítica de los trópicos. Me refiero a la segunda parte de la novela de Lima Barreto, donde se frustra el deseo de Policarpo en cultivar la semilla (agrícola) en territorio brasileño. El personaje se despierta súbitamente a la noche por la picadura de una hormiga en el empeine.<sup>19</sup> Años después, Mário de Andrade escribiría en *Macunaíma*: “Muita saúva, pouca saúde, os males do Brasil são” [Mucha hormiga, poca salud, los males del Brasil son]. Ya por entonces, en plena vanguardia, el texto de la *Carta* y otros textos coloniales son motivo de parodia.

Ese primer esquema de lectura – debidamente sustentado por el estudio por parte de los alumnos de los tres volúmenes de *Presença da literatura brasileira*, antología de responsabilidad de Candido y Castello – fue puesto a prueba, como dije, en clases que dicté en la Universidad de New Mexico a comienzo de los 60.

Poco a poco, el esquema inicial se fue enriqueciendo y redundó en un corto y temeroso ensayo, “A palavra de Deus”, que escribo a finales de la década del 60 y publico en el número 3 de la revista *Barroco* (abril 1971),

---

<sup>18</sup> Léase de mi autoría: “Alegoria e palavra em Iracema”. *Luso-Brazilian review*, winter 1965.

<sup>19</sup> Léase de mi autoría: “Uma ferroada no peito do pé” [Una picadura en el empeine]. *Revista iberoamericana* (EEUU), n. 126, ene.-mar 1984. Hoy, en *Vale quanto pesa*.

dirigida por Affonso Ávila.<sup>20</sup> Poco más tarde, también lo pongo a prueba en el primer curso que doy en la PUC/RJ como profesor visitante. Llevaba el título “A semente, ou a impossibilidade de se escrever a origem”. Algunos ex-alumnos aún guardan las hojas mimeografiadas que presentaban el curso.

Asociada a la *semente*, la palabra *origem* es un tanto pedante, pero la juzgaba importante para trabajar la distinción entre origen (valores occidentales) y *comienzo* (valores brasileños), que tomé prestada de Joaquim Nabuco<sup>21</sup> y me ayudaba a comprender la ambigüedad ideológica en la poesía de Carlos Drummond de Andrade, que venía leyendo y dictando paralelamente.<sup>22</sup> Dejo de lado la distinción en Drummond, o sea, la confrontación entre mito de origen (familia patriarcal) y mito de comienzo (Robinson Crusoe), para demorarme y encaminar los dos conceptos en dirección a una preocupación paralela a la de los estudios poscoloniales, a la que apuntaba ya con las enseñanzas de Jacques Derrida: la *deconstrucción* de la literatura comparada.

Mi formación – esto es, tal como la configuré en los párrafos iniciales de este relato – me había sido propuesta como iniciación en el siglo 18, momento en el que *comienza* la literatura brasileña. Como muchos, tomé la posta – para valerme de una metáfora cara al maestro Candido, la del “bastão numa corrida de revezamento” – de las páginas de la *Formação de la literatura brasileira*. Para ir hasta el *origem*, yo tenía que abandonar el campo adjetivo a través del que la literatura nacional me había sido introducida y adentrarme en una *literatura comparada también poscolonial*. Para ello, tenía que considerar el modo en el que encaraba y venía leyendo, en el contexto propiamente literario,

---

<sup>20</sup> La versión en inglés del ensayo saldrá en una *plaquete* publicada en 1973 por la State University of New York at Buffalo, donde entonces doy clases, con el título *Latin-american literature: the space in-between*.

<sup>21</sup> V. el ensayo “Atração do mundo” [Atracción del mundo] (1995), hoy en *O cosmopolitismo do pobre*. Invito a la lectura del ensayo con esta cita: “La *formación* del intelectual brasileño en el siglo XIX se confunde con otra *formación*: la de la sedimentación de las capas geológicas del ‘espíritu humano’ (la expresión es del texto). Hay una tardía y, por eso, doble inscripción de lo brasileño, vale decir, de lo americano, en el proceso histórico de enfriamiento de la costra de la cultura humana. Los americanos pertenecen a América por el sedimento nuevo, fluctuante, de su espíritu, y a Europa, por sus capas estratificadas”.

<sup>22</sup> Ver el libro *Carlos Drummond de Andrade*, publicado en 1975 por la Editora Vozes.



el virus colonial lusitano. Precisaba constituir las bases de una disciplina académica que se negaría a adoptar la centralidad europea – su espléndida y trágica tradición milenaria – como forma de organizar y calificar la producción literaria en las metrópolis colonizadoras y su diseminación inferior y desafortunada por los países coloniales.

Acentúo el conflicto entre comienzo y origen para reafirmar que fue en aquella época que surgió la idea de introducir en los estudios sobre literatura comparada la noción de *entrelugar*. Este sería un espacio negociable de lectura de las literaturas latinoamericanas y de las demás que pasaron por procesos semejantes de colonización, cuyo objetivo principal era el de “devolvérsela” a los colonizadores a través de la diferencia (de la originalidad), valor siempre neutralizado por la literatura comparada tradicional. Redacto en 1972 la conferencia “O entre-lugar da literatura latino-americana”, enseguida traducida y publicada en inglés, y que hoy se encuentra en la compilación *Uma literatura nos trópicos*.

#### IV.

La segunda y última parte de este relato es más tranquila y ciertamente menos audaz. Está dominada por dos nombres, por dos figuras opuestas que combaten en las profundidades de los intereses fragmentados que guiarán la madurez de mi formación. Los nombres extremos son el del argentino Jorge Luis Borges, que leo apasionadamente, y de la afro-brasileña Lélia Gonzalez, mi colega en el departamento de Sociología de la PUC/RJ, fallecida prematuramente. El argentino me exige los guantes blancos y la brasileña los desviste. De un lado, la sofisticación de las enseñanzas literarias que Borges nos transmite a través de sus asombrosos cuentos y, de otro, el pie en la tierra del África que Brasil trae como rasgo identitario vergonzante y cordial, de norte a sur.

El cuento “Pierre Menard, autor del Quijote”, de Jorge Luis Borges, sirvió de inspiración para el inusitado título del ensayo escrito en 1970, “Eça, autor de Madame Bovary”. Se transformó en apoyo táctico para la atribución equivocada de la autoría (Eça no es autor de *Madame Bovary*) y la obvia inversión

cronológica (el notable romance de Flaubert es anterior a *O primo Basilio*).<sup>23</sup> Autoría equivocada y cronología invertida eran juegos usados como *estrategia* de desestabilización de la literatura comparada canónica que, apoyada en las nociones eurocéntricas de *fuentes* y de *influencia*, establecía la incontestable superioridad y primacía de las obras artísticas producidas en las naciones colonizadoras.

De forma similar a lo que sucede en la *Poética* de Aristóteles, donde el filósofo extrae de la obra *Edipo Rey*, de Sófocles, su esqueleto teórico, yo buscaba en la creación literaria moderna y posmoderna el andamio que sustentaría el largo proceso de construcción de los presupuestos teóricos que a su vez servirían de fundamento para la lectura subversiva de obras literarias escritas en las antiguas colonias, cuya invención y composición abrían brechas en la norma establecida por el Romanticismo europeo y por los movimientos canónicos posteriores.

En otras palabras: mis apuestas en el campo de la teoría literaria poscolonial tenían y tienen como inspiración no sólo las discusiones propiamente filosóficas y estéticas, de las que es un ejemplo contemporáneo el posestructuralismo francés, como también fueron y son enriquecidas por el vaivén entre práctica de lectura y teoría. El resultado es la elaboración personal de una *ficción teórica*,<sup>24</sup> que sirvió y sirve de metodología de análisis e interpretación, cuyo estímulo está dado por los creadores literarios que elijo.

Como el *texto paródico* se había transformado en principio y método de invención durante el movimiento vanguardista, fue él el que me permitió construir un puente que ligara las deambulaciones teóricas por la literatura comparada alternativa con las exigencias de una nueva lectura de la poesía y la prosa brasileña de los años veinte. La falta de sentido común asocia el ya citado cuento de Borges a un rasgo capital del manifiesto Dadá, firmado por Tristan Tzara. Leemos en Borges palabras definitivas sobre el sacrificio al texto original y sobre la invención de variantes: “Mi solitario juego está gobernado

<sup>23</sup> La elección del portugués Eça de Queirós fue calculada. Quería evitar que se leyera una fuerza nacionalista oculta en la trama teórica que dibujaba. Una parte repetitiva de *O primo Basilio*, silenciosa, es síntoma de la condición provinciana, colonial, que el antiguo colonizador, Portugal, vive a fines del siglo 19.

<sup>24</sup> V. “Ficção teórica” y “Renascença: movimento gestual”, pequeños ensayos que están en *Aos sábados pela manhã* (Rocco, 2013).

por dos leyes polares. La primera me permite ensayar variantes de tipo formal o psicológico; la segunda me obliga a sacrificarlas al texto 'original' y a razonar de un modo irrefutable esa aniquilación...". En el *Manifiesto Dadá 1918*, leemos el elogio de acciones simultáneas como forma de composición literaria: "Redacto este manifiesto para mostrar que es posible realizar simultáneamente acciones opuestas, en una única fresca respiración; contra la acción; por la continua contradicción; por la afirmación también, yo no soy ni pro ni contra y no explico por qué odio el sentido común".

Falta de sentido común crítico (la autoría equivocada, la inversión cronológica) y juego de las variantes no sacrificadas al modelo original encuentran eco en el elogio de la paradoja, en el elogio de la contradicción como afirmación, valores defendidos por Tristan Tzara en su manifiesto. Como resultado, la prosa o el poema paródico, compuestos por acciones apuestas y contradictorias, se escribe en una única y fresca respiración, en simultáneo. La noción de entrelugar proporcionaba el espacio teórico para aprender al unísono tanto la copia (sacrificio al original) como la invención personal (variantes), constitutivas de la parodia. Se trataba de leer el texto en sus transparencias intertextuales.

Llegados a este punto, no es del todo gratuito traer otra decisiva asociación. No por coincidencia, esas preocupaciones prácticas y teóricas hipotecaban solidaridad a la "lectura sintomal" que Louis Althusser nos ofrecía en *Lire le Capital*. La lectura sintomal, también llamada lectura cruzada ("*lecture sous grille*") era la principal lección que nos legaba Marx, el pensador original, si fuera debidamente asociado a otro Marx, el lector meticuloso de la tradición en los estudios en economía política. Citemos a Althusser: "El resultado de esta lectura cruzada [*sous grille*], en que el texto de Adam Smith es visto a través del texto de Marx, proyectado en él como su medida, no pasa de un resumen de las concordancias y discordancias, la contabilidad [*décompte*] de aquello que Smith descubrió y de aquello en lo que fracasó, de sus méritos y de sus fragilidades, de sus presencias y de sus ausencias." Y continúa Althusser: "en un mismo movimiento, la lectura de Marx revela, en el propio texto que lee, lo irrevelable y lo relaciona a otro texto, presente de una ausencia necesaria en el primero".

Con los pies del África en Brasil, Lélia Gonzalez es una polemista de primera hora en los años 70. Por un lado, discutía el foco de la vanguardia brasileña en la figura del indígena, mostrándolo como una herencia sin dudas romántica, heredada, a su vez, del privilegio concedido por el romanticismo europeo a los caballeros de la Edad Media. Por otro lado, Lélia me instigaba a complementar mi lectura del virus del discurso colonial portugués inyectándole otro objeto – el esclavo africano.

La voz de Lélia es potente y vale la pena transcribir aunque sea apenas uno de sus petardos: “Nosotros aquí, en Brasil, tenemos un África en nuestro cotidiano. En nuestros sambas, en la estructura del Candomblé, de la macumba...”. Su discurso sobre la cultura brasileña se politiza por la contemporaneidad de las naciones independientes del continente africano y encamina a todos hacia la negociación a través de los intercambios culturales entre negros, blancos e indios, en vistas a un Brasil que sería representado no ya como unidad, sino multifacetado, mezclado, multicultural, porque no hay cómo negar, agrega ella, “la dinámica de los contactos culturales, de los intercambios, etc.”.

En ese sentido, una de las grandes cuestiones planteadas en la época en que Lélia se expresa es la de la *democratización* del Brasil después de un largo periodo de autoritarismo militar. Los grupos étnicos excluidos del proceso civilizatorio occidental pasan también a exigir alteraciones significativas y participativas en lo que es dado como representativo de la *tradición erudita y blanca* brasileña o en lo que es dado como la más alta conquista de la humanidad, la democracia representativa. Los excluidos exigen, por un lado, autonomía cultural y, por otro, inclusión. En ese sentido, Lélia le imprime al movimiento afro-brasileño una dirección que se vuelve un clamor más urgente en Brasil década a década y repercute también hoy en el Ministerio de Educación de un país colonizador, como Inglaterra: sería necesario que el Estado (en particular el Ministerio de Educación) opere una “reversa pedagógica” en los manuales escolares. Evitar la uniformización a través de la escuela pública de los grupos étnicos menos favorecidos. La escuela debería incorporar los valores culturales étnicos que son cultivados apenas en la vida

privada de los descendientes. Madurarlos como valores del ciudadano brasileño.

## V.

Doy un salto en el espacio y en el tiempo, y termino por una nota aparentemente melancólica, pero en verdad optimista. Abandono la memoria y me reinstalo en el nuevo milenio. Me doy cuenta del agotamiento de los varios, diferenciados y notables “discursos de formación” que constituyeron el *paradigma desarrollista* como tarea prioritaria en el crecimiento de la joven nación brasileña. El agotamiento del paradigma no lo aliena. Señala, antes, que está perdiendo su condición prioritaria. El agotamiento es la propia consecuencia optimista del paradigma que movió transformaciones significativas tanto en la mente del ciudadano como en la sociedad brasileña. Nuevas condiciones materiales definen el nuevo milenio brasileño. Pasan a exigir otra franja amplia y crítica de discursos afines y complementares, que constituirán *un nuevo paradigma – el de la inserción* del Brasil en el conjunto de las naciones.

Las prioridades de hoy, del nuevo milenio, lanzan otra perspectiva de investigación e, influenciadas por ella, se producen nuevas visiones y versiones del ciudadano brasileño y de la sociedad.

Habiendo sido aclarados (y no resuelto, obviamente) el modo en que el sujeto brasileño se automodeló como ciudadano y el modo en que la emancipación de una sociedad joven y moderna se acomodó a los trópicos, se le delegan hoy al Estado nacional democrático papel y funciones internacionales. Cosmopolita, la nación está habilitada a sentarse en el plenario del planeta. Automodelado, el sujeto discursivo – confesional, artístico o científico – puede y debe darse el lujo de la crítica y de la autocrítica en un nuevo paradigma.

Se vuelve urgente dar una posición a la “inserción del lenguaje-Brasil en contexto universal”, para retomar palabras premonitorias de Hélio Oiticica en el texto “Brasil diarrea” (*Arte brasileira hoje*, 1973). Incluir el lenguaje-Brasil en un contexto universal traduce el deseo de situar un problema que se alienaría si fuera local, pues problemas locales no significan nada – si se fragmentan cuando expuestos a una problemática universal. Se tornan irrelevantes si

situados solamente en relación a intereses locales. Y Hélio concluye: “La urgencia de ese ‘planteo de valores’ en un contexto universal es lo que debe preocupar realmente a aquellos que procuran una ‘salida’ para el problema brasileño.”

(Traducido al español por Luciana di Leone)